

CAPÍTULO I
A ECONOMIA POLÍTICA DA SOCIOLOGIA:
MARX ENCONTRA BOURDIEU

A agenda dos encontros

Os tolos correm por onde até os anjos temem pisar. Ocupar-se criticamente dos trabalhos de Pierre Bourdieu é dessas tarefas intimidantes ou, quem sabe, temerárias. Pierre Bourdieu foi e é o maior sociólogo de nossa época. Ele é o único a ser considerado o pai fundador contemporâneo da sociologia, com envergadura comparável a Durkheim, Weber e Marx. Como estes, Bourdieu era versado em filosofia, história e metodologia; e, como eles, Bourdieu possuía teoria própria e bastante desenvolvida sobre a sociedade contemporânea, sua reprodução e sua dinâmica. Além disso, assim como aqueles autores, seus trabalhos são incansável e simultaneamente teóricos e empíricos, estendendo-se desde a obras sobre fotografia e literatura, pintura e esportes até à análise da estratificação social contemporânea, da educação, da linguagem e do Estado. Seus escritos transpõem as fronteiras da sociologia e da antropologia — sobretudo com sua abordagem das estratégias sociais das famílias camponesas do Béarn*, onde ele nasceu. Incluem-se aqui seus livros a respeito da Argélia, escritos durante o período das lutas anticoloniais, época em que ele iniciava sua carreira de sociólogo. Os métodos utilizados por Bourdieu

* Béarn. Região dos Pireneus a sudoeste da França, na fronteira com a Espanha, pertencente ao departamento da Aquitânia. (N. do T.)

vão desde sofisticadas análises estatísticas até entrevistas aprofundadas e observações participantes. Suas inovações metateóricas, aplicadas de maneira incansável a diferentes contextos históricos e a várias esferas da sociedade, giram em torno do desenvolvimento da teoria dos campos sociais, da noção de capital e de *habitus*. Não houve outro sociólogo com sua originalidade e amplitude; nem com sua influência sobre tal variedade de disciplinas nas ciências sociais e humanidades.

Se existe alguma questão que perpassasse toda a sua obra, esta é o tema do desmascaramento da dominação, sobretudo a análise da dominação simbólica — a dominação que não é reconhecida como tal. Porque, quando os intelectuais denunciam a violência física pelo mundo afora, eles não percebem que são, também eles próprios, os perpetradores de outra forma de violência: a violência simbólica que dissimula a dominação tomada como dada (dóxica) e incorporada aos corpos e à linguagem dos indivíduos. Eis uma violência cujo uso é monopolizado pelo Estado tanto quanto a força física. Ao examinar os dominantes e os dominados, Bourdieu direcionou seus holofotes não apenas para os camponeses e trabalhadores, mas também para diferentes camadas da classe dominante e da pequena burguesia; e não apenas para os pintores e escritores, mas também para os acadêmicos que perpetuam essa violência simbólica. Bourdieu revela-nos quem somos por trás do biombo da objetividade científica: ele aponta para as formas pelas quais nós enganamos a nós mesmos e às outras pessoas com nossas ilusões. Dessa forma, a sociologia que aplicamos aos demais objetos precisa ser aplicada — igualmente e justamente — a nós mesmos. Sua insistência na reflexividade foi incansável, afirmando que sua proposta não era denunciar ou incriminar os colegas cientistas, mas libertá-los das ilusões escolásticas que surgem das condições especiais nas quais eles produzem o conhecimento, a saber, a liberdade perante as necessidades materiais imediatas. Para Bourdieu, conhecer melhor as condições de produção do conhecimento é a condição para a produção de um conhecimento melhor.

Contudo, Bourdieu não se voltou apenas para dentro do mundo acadêmico; ele também se dirigiu para fora dele. Com efeito, o momento da autoanálise acadêmica foi sua preparação para o momento da análise social*. Ao mesmo tempo que defendia obstinadamente a sociologia como ciência — uma ciência

que rompia com o senso comum, uma ciência que se tornava frequentemente inacessível —, Bourdieu também foi o maior sociólogo público da nossa época; foi o porta-voz de diversas questões importantes, tanto na França como no mundo afora. Ele se tornou mais e mais franco e direto à medida que sua carreira e prestígio avançavam, desenvolvendo sua própria revista, uma revista europeia sobre livros e uma série de obras de alcance popular. Ele era visto com frequência na cena pública, muitas vezes, atacando a própria imprensa que lhe dava esse acesso ao público. Ele se tornou um polemista contumaz contra o fundamentalismo de mercado que invadia e distorcia a lógica dos campos de produção intelectual e cultural. Embora grande parte da sua obra seja difícil de acompanhar e de compreender, porque Bourdieu parecia com- prazer-se em tornar-se difícil, seus escritos dos anos 1990, bastante politizados, certamente empregaram a energia e o fôlego da polêmica. Seu livro mais vendido, *A miséria do mundo*¹, foi um enorme projeto cooperativo e transcontinental que descreveu o sofrimento das classes dominadas na linguagem dos próprios sofrendores. Tãmanha foi sua celebridade, que seu falecimento em 2002 ocupou a primeira página do jornal *Le Monde**. Ele havia então se tornado não apenas um sociólogo público global, mas também um intelectual público global por excelência.

É, pois, aqui, nos fundamentos da sociologia crítica e pública, que eu de- sejo iniciar alguns diálogos com Bourdieu. Mas o que isso significará ou em que contribuirá para a sociologia crítica e pública, se (como tenho dito) as classes dominadas não têm capacidade de compreender a sociologia feita sobre sua própria opressão e as classes dominantes são tão antipáticas à mensagem da violência simbólica? Como poderão os públicos da sociologia crítica se estender para além dos sociólogos e intelectuais aliados nessa nossa “Internacional dos Intelectuais” — expressão que Bourdieu adorava. O paradoxo radica na contradição entre a teoria de Bourdieu — que sugeria que a audiência da sociologia fosse drasticamente reduzida — e sua prática política engajada — que coloca Bourdieu entre as principais lideranças públicas e críticas de nosso tempo. Então, para nosso autor, qual seria a relação entre a teoria e a prática, entre os intelectuais e seus diferentes públicos? Eis a questão que dominará todos os nossos encontros com Bourdieu.

* No original: *Indeed, he turned inward in order to better turn outward.* (Com efeito, ele foi para dentro para melhor ir para fora.) (N. do T.)

* Bourdieu faleceu devido ao câncer em 23 de janeiro de 2002. (N. do T.)

Relendo Bourdieu com óculos marxistas

É simplesmente impossível abordar o trabalho de Bourdieu diretamente. A abordagem precisa começar pelas bordas*. Ele próprio sempre defendeu que ler um autor ou uma autora era, antes de tudo, localizá-lo ou localizá-la dentro de um campo de produção intelectual — com seus antagonistas, competidores e aliados que são assumidos como dados e que invisivelmente conformam as práticas dele ou dela. Em *As regras da arte*², Bourdieu mostra-nos como Gustave Flaubert** possuía certa percepção misteriosa de um campo literário ainda incipiente. É claro que Bourdieu (secretamente ou mesmo de forma inconsciente) se identificava com Flaubert em seu próprio projeto de fazer nascer um verdadeiro campo sociológico — primeiro nacional e depois global.

Mas Bourdieu nunca se empenhou no exame daquele campo dentro do qual ele talvez fosse o principal representante: o campo acadêmico francês. O mais próximo que ele chegou disso foi com seu *Homo academicus*³ — livro no qual ele se propôs a fazer uma análise do campo acadêmico francês em bloco, quer dizer, ele examinou as *relações* entre as disciplinas acadêmicas mas não examinou o próprio campo disciplinar. Não obstante sua insistência na “heteroanálise” do campo e não obstante sua breve “autoanálise” do próprio divórcio com a filosofia, existem claros limites à reflexividade em Bourdieu. Em sua concepção do campo sociológico francês, ele pôs a si mesmo no centro e todos os demais competidores foram simplesmente rejeitados ou relegados a meras notas de rodapé. Minha tarefa aqui é ressuscitar alguns desses ídolos mortos e restituir suas vozes para poderem responder a Bourdieu. Essas conversações são uma reconstituição imaginária sobre como essa série de teóricos sociais

falecidos poderia confrontar as alegações de Bourdieu. Por isso, eu trago-os de volta à vida para se encontrarem com ele e conosco.

Eu não desejo e não posso recriar aqui todo o campo dentro do qual Bourdieu estava inserido. Essa tarefa estaria muito além das minhas capacidades documentais, porque incluiria aí os filósofos, os linguistas, os críticos artísticos e literários, assim como os sociólogos e os antropólogos, enfim, todo o campo intelectual francês. Aliás, a prova do estatuto olímpico atingido por Bourdieu dentre os deuses da teoria social é que podemos escolher quase qualquer grande pensador da sociologia — a começar por Weber e Durkheim, Marx e Simmel — e introduzi-lo em um diálogo proveitoso com Bourdieu. Por isso, eu escolhi um conjunto especial de teóricos da sociedade que perambulam feito fantasmas por toda a obra do autor. Diferentes de Bourdieu, eles acreditavam que os dominados (talvez alguma parte destes) pudessem sob certas condições perceber e avaliar a natureza da sua própria opressão. Com efeito, aqui eu me refiro à tradição marxista que Bourdieu empregava mesmo sem admitir isso, chegando inclusive ao ponto de recusar à tradição marxista algum lugar no campo intelectual descrito por ele. Para iniciar nossos encontros com Bourdieu, escolhi teóricos marxistas com perspectivas diferenciadas acerca do papel e do lugar dos intelectuais na teoria social e na vida pública e política, a saber, Antonio Gramsci, Frantz Fanon e Simone de Beauvoir. Eu começarei então com Karl Marx, cujo calcanhar de aquiles é, sem dúvida, a ausência de uma teoria dos intelectuais; terminarei então com Wright Mills, cuja arquitetura teórica é similar àquela erguida por Bourdieu.

Embora Marx nunca tenha devotado séria atenção à questão dos intelectuais — o lugar deles na sociedade e seu processo de trabalho —, sua teoria do capitalismo como sistema de produção autorreprodutivo e autodestrutivo está, todavia, inserida profundamente no tratamento que Bourdieu dá aos campos de produção intelectual e cultural. A estrutura subjacente em Bourdieu é similar ao compromisso de Marx e de Engels com o pensamento hegeliano, tal como esboçado em *A ideologia alemã*⁴. Contudo, Bourdieu desvia isso para outra direção — mais rumo ao estudo dos campos culturais do que no sentido do campo econômico. A partir de Marx, nós iremos para Gramsci e sua teoria sobre os intelectuais, que traz à tona a ideia da hegemonia — esse conceito à primeira vista tão similar, porém, em uma análise final, bastante diferente do conceito bourdieusiano de dominação simbólica. O segundo encontro é, portanto, a tentativa de “acertar as contas” entre Bourdieu e Gramsci. Ali nós examinaremos a ação estratégica dentro dos campos culturais, concebida nos termos da metáfora do jogo — amplamente utilizada

* No original: *The approach has to be circuitous*. (A abordagem tem de ser perimetral). (N. do T.)

** Gustave Flaubert (1821-1880), escritor francês da escola realista, famoso por sua objetividade e preciosismo estilístico. O primeiro e mais lido romance de Flaubert, *Madame Bovary* (1857), foi baseado em fatos da vida cotidiana e provocou grande impacto na opinião pública da época, por sua devastadora crítica às convenções hipócritas da sociedade burguesa. Segundo Flaubert, não devia haver tema proibido para a literatura, assim como não existia para a ciência. Flaubert presenciou impassível os eventos políticos da França (1848-1852), sem tomar partido, como o faria mais tarde Émile Zola (1840-1902). Por isso, a postura de Flaubert foi descrita por Bourdieu como típica do campo literário em processo de autonomia, em que a regra da *arte pela arte* se contrapõe à da “arte dita burguesa” (sensível às pressões externas do mercado editorial) e à da “arte dita engajada” (comprometida com as ideologias políticas). Ver Pierre Bourdieu, *As regras da arte: gênese e estrutura do campo literário*, 1996, pp. 63-132. (N. do T.)

por Bourdieu. No terceiro encontro, eu evocarei minha própria experiência na análise dos jogos em ambientes de trabalho no capitalismo e no socialismo, a fim de me perguntar em que condições os trabalhadores poderiam enxergar através dos jogos e para além dos jogos — possibilidade em relação à qual Bourdieu teve apenas uma remota suspeita.

Iremos daí para o quarto encontro e os primeiros trabalhos de Bourdieu sobre a questão argelina, nos quais seu antagonista silencioso era Frantz Fanon e sua teoria sobre o papel e o lugar dos intelectuais nas lutas anticoloniais, em que estes podiam ser encontrados apoiando tanto a burguesia nacional como o campesinato revolucionário. Curiosamente, em oposição a Fanon, nós encontramos Bourdieu sendo o mais ortodoxo marxista, proclamando o potencial revolucionário da classe trabalhadora argelina. Embora alguns comentadores tenham traçado certa linha de continuidade ou de estabilização nos escritos de Bourdieu da sua fase argelina em diante, o tratamento dado por ele às classes trabalhadoras argelinas parece ser bastante diferente do tratamento dispensado à classe trabalhadora francesa, como vemos em sua obra máxima, *A distinção*. É difícil relacionar aqui as duas abordagens. A partir de Fanon, nós iremos ao quinto encontro, dessa feita, entre Bourdieu e Beauvoir em torno da questão da dominação baseada no gênero. Ali nós veremos a espantosa convergência dos dois em torno da importância do poder simbólico. Contudo, Beauvoir opõe-se a Bourdieu ao conferir às mulheres intelectuais a capacidade de enxergar através da submissão de um gênero a outro e de lutar contra ela. Por fim, nós encontraremos Wright Mills, cujas teorias da estratificação, da política, dos públicos e dos intelectuais se aproximam intimamente daquelas propostas por Bourdieu. Como o título do último capítulo sugere, Wright Mills foi um Bourdieu estadunidense antes mesmo do Bourdieu original. E, com efeito, nós podemos encontrar várias referências favoráveis e elogiosas a Wright Mills nos escritos de Bourdieu.

Tanto Mills como Bourdieu tiveram relações ambíguas com Marx e o marxismo. Assim como Mills, Bourdieu tomara muitos empréstimos de Karl Marx, tal como ele às vezes admitia; mas não houve ali nenhum diálogo aberto ou consistente com o marxismo. Além disso, Bourdieu deixou para trás um conceito que foi deveras central para Marx, a saber, o conceito de *exploração*. Ainda assim, como procurarei mostrar a seguir, a estrutura do envolvimento de Bourdieu com o universo da filosofia e das ciências sociais é análoga à luta corpo a corpo [*wrestling*] travada por Marx e Engels contra os *jovens hegelianos*.

Bourdieu e A ideologia alemã

No coração do projeto teórico de Bourdieu encontraremos a tentativa de superação das falsas oposições e de caracterização de uma distinção em particular: aquela entre a *lógica da teoria* e a *lógica da prática*, ou, como ele com frequência denominou referindo-se à crítica de Marx a Hegel, a distinção entre as “coisas da lógica” e a “lógica das coisas”. Concretamente, isso significa que as condições socialmente necessárias para a produção do conhecimento científico (a academia e suas liberdades de competição) são profundamente diferentes das condições nas quais o conhecimento é cotidianamente produzido. Existe, assim, certa ruptura entre o conhecimento do dia a dia, os saberes populares, e o conhecimento científico ou escolástico. Com bastante frequência, essa distinção se desfaz pelos dois lados e a própria ruptura é novamente partida: de um lado, por aqueles que projetam a ciência sobre a vida cotidiana (Lévi-Strauss, os economistas), como se as pessoas de alguma maneira seguissem no dia a dia os princípios descobertos na academia; e, do outro lado, por aqueles que reduzem a ciência ao conhecimento cotidiano (os interacionistas simbólicos, a etnometodologia), como se nada existisse além das teorias populares e o conhecimento de si. Bourdieu retoma e aprofunda a distinção entre a teoria e a prática, a começar por seu *Esboço de uma teoria da prática*⁵ — obra revisada algumas vezes depois da primeira edição francesa (1972) e antes da versão em inglês (1977) — prosseguindo com *A lógica da prática*, de 1980⁶, e culminando nas *Meditações pascalianas*, de 1997⁷ — sua última elaboração teórica geral.

Essa distinção entre teoria e prática é a mesma feita por Marx e Engels n’*A ideologia alemã* e seu opúsculo acessório: *As teses sobre Feuerbach*. Com efeito, a arquitetura das *Meditações pascalianas* de Bourdieu mantém certa semelhança misteriosa com esses primeiros trabalhos de Marx e de Engels, em que ambos acertam as contas com sua consciência filosófica anterior: o *idealismo alemão*. Na tradição hegeliana, a História é a história das ideias, é a manifestação da consciência, é a autocelebração do intelecto do intelectual. Em relação a isso, Marx e Engels manifestam sua desaprovação:

Como temos ouvido dos ideólogos alemães, a Alemanha nestes últimos anos passou por uma revolução sem precedentes nem paralelos. A decomposição da filosofia hegeliana [...] tem levado a certa fermentação universal dentro da qual todos os “poderes do passado” foram solapados [...]. Essa foi uma revolução diante da qual a Revolução Francesa parecia brincadeira de criança; foi uma batalha mundial diante

da qual as batalhas dos diádocos* pareceriam insignificantes. Os princípios deslocaram-se uns dos outros; os heróis do pensamento rebelaram-se uns contra os outros com inaudita celeridade; e em um prazo de três anos (1842-1845) o passado alemão havia sido varrido para longe, o que [noutras épocas] levaria três séculos para ocorrer. Supõe-se porém que tudo isso tenha ocorrido no campo do pensamento puro⁸.

Bourdieu escreve de uma forma semelhante: “Essa é a ilusão típica do *lector*, o qual é capaz de tomar um comentário acadêmico como se fosse um ataque político ou de tomar a crítica dos textos por uma façanha de resistência, experimentando assim revoluções na ordem das palavras como se fossem revoluções na ordem das coisas”⁹.

O problema — afirmavam Engels e Marx — é que os filósofos alemães se haviam alienado do mundo e imaginado seus produtos como provenientes de uma terra de avassaladora importância: “Não ocorreu a nenhum desses filósofos indagar qual era a conexão entre a filosofia alemã e a realidade alemã; e qual era a relação entre sua crítica e seu próprio entorno material”¹⁰. A raiz desse autoengano jazia na divisão entre o trabalho intelectual e o trabalho manual, após a qual “a consciência pôde *realmente* se imaginar como algo diferente da consciência da práxis humana, como se ela *realmente* representasse algo, sem todavia representar algo de real”¹¹. Assim nasceu a teoria pura. Os jovens hegelianos não eram, pois, diferentes do seu mestre Hegel, opondo punhados de frases a outros punhados de frases, sem ao menos confrontá-las com “o mundo realmente existente”. Eles imaginavam ser tão radicais, trazendo Hegel do céu para a terra, enquanto simplesmente reproduziam a filosofia hegeliana. No lugar do espírito etéreo, eles passaram simplesmente a venerar “o homem” na sua forma idealista — como entidade ou como espécie — em vez do homem na sua existência empírica. Marx e Engels propuseram essa quebra epistemológica real, demandando novos pontos de partida. Eles insistiram em partir das premissas reais da história: para sobreviverem, homens e mulheres precisam procriar e produzir os meios necessários à sua sobrevivência; e ao realizarem tais atividades, eles entram em relações uns com os outros. É apenas a partir dessa existência prática que a consciência emerge.

* A guerra dos diádocos. Referência aos membros do Estado-Maior que lideravam os exércitos de Alexandre da Macedônia. Com a morte prematura deste, os diádocos entraram em conflito interno pela disputa da soberania territorial das conquistas alexandrinas. A guerra durou quatro décadas (323 a 280 a.C.). O resultado foi a fragmentação em vários reinos do que era até então o maior império do mundo antigo. (N. do T.)

Os paralelos com Bourdieu são assombrosos! Bourdieu enumera então certas “ilusões escolásticas” — visões do mundo que são a projeção das condições de existência privilegiadas dos intelectuais, a saber, sua vida despreocupada e livre das necessidades materiais imediatas que ele denominou *skholè*: condição que nada mais é senão o produto da divisão apontada por Marx entre o trabalho intelectual e o trabalho manual. Ignorando as condições especiais da sua existência, os intelectuais tendem a universalizar seu próprio ponto de vista escolástico — tal como ocorre no ideal habermasiano da comunicação sem distorções, ou como se dá na teoria da escolha racional. O *leitmotif** de toda a obra de Bourdieu pode ser encontrado na primeira tese de Marx contra Feuerbach e que também é a epígrafe do seu *Esboço de uma teoria da prática*:

O principal defeito de todo materialismo até aqui (inclusive o de Feuerbach) é que as coisas, a realidade e a sensibilidade são concebidas apenas sob a forma de *objetos* ou de *intuição*, não como *atividade prática humana sensível*, como *práxis*, não subjetivamente. Por isso, em oposição ao materialismo, o aspecto ativo foi desenvolvido pelo idealismo apenas abstratamente, porque, como é claro, ele não conhece a atividade humana sensível e real como tal. Feuerbach quer conceber os objetos sensíveis como realmente distintos dos objetos do pensamento, mas ele não concebe a atividade humana como atividade *objetiva*¹².

O materialismo feuerbachiano adota certa postura contemplativa perante o mundo, tomando este como objeto externo, deixando a postura ativa para o idealismo, mas apenas “abstratamente”, uma vez que o idealismo reconhece tão somente as ideias e a consciência, sem abordar a atividade prática que Marx reduziu à atividade econômica, transformando a natureza em um meio para a existência humana. Similarmente, a lógica da prática que Bourdieu apresenta é expressamente redesenhada para transcender essa divisão entre o materialismo e o idealismo — uma divisão que é ela própria uma função da condição escolástica. Bourdieu faz isso ao conceber a “práxis” como produção de bens — não apenas materiais, mas também de bens culturais.

* *Leitmotif* ou *Leitmotiv* (motivo condutor). No decurso de uma ópera, trata-se do tema musical utilizado para caracterizar um sentimento, um acontecimento ou um personagem, evocando sua lembrança. Esse recurso foi empregado com frequência por Georges Bizet (1838-1875) e Richard Wagner (1813-1883). O autor refere-se aqui à constância da noção de *habitus* em Bourdieu, através da qual ele pretendeu combater tanto o mecanicismo estruturalista (a negação da ação livre) como o individualismo metodológico (a negação das imposições do mundo social). Ver: Pierre Bourdieu, *Reflexões pascalianas*, 2001, p. 169. (N. do T.)

Em outras palavras, enquanto Marx reduz a atividade prática à atividade econômica e sobre essa base constrói a história humana como sucessão de modos de produção, Bourdieu estende a ideia da atividade prática às esferas de produção intelectual. Eis o ponto em que Bourdieu se aproxima e se distancia de Karl Marx. Em sua análise da economia do ponto de vista da produção, a teoria marxista do capitalismo torna-se um decalque, o modelo para a análise de Bourdieu da produção cultural — a literatura, a pintura, o jornalismo e as disciplinas acadêmicas. O que Marx oferece é uma teoria do capitalismo como sistema que se reproduz, porém, ao fazê-lo, gera a dinâmica responsável por conduzi-lo fatalmente à autodestruição: gera um sistema que se transforma igualmente em uma arena de lutas. Eis os mesmos elementos da teoria dos campos proposta por Bourdieu. Esta é focada nas relações sociais que precedem os indivíduos, na ação estratégica desses atores procurando maximizar seus lucros (material-simbólicos) — ações que são conformadas, primeiramente, pelo próprio campo com suas regras e, posteriormente, pela distribuição desigual do capital específico desse campo. Tanto em Marx como em Bourdieu, a ação estratégica torna-se rapidamente uma luta para conservar ou para subverter os poderes dominantes no interior do campo.

Enquanto Marx está interessado em uma *sucessão histórica* dos campos econômicos (os sistemas de produção), Bourdieu está interessado na *coexistência simultânea* de diversos campos — o econômico, o cultural, o político etc. Portanto, ele não vê uma única forma de capital, mas uma série de capitais típicos a cada campo. Daí ele levanta questões (embora raramente ofereça respostas) acerca da conversibilidade de uma certa modalidade de capital em outras. Há insinuações pouco elaboradas conforme as quais o campo econômico domina os outros campos, todavia, na maioria das ocasiões, Bourdieu examina as conexões entre os campos através dos efeitos sedimentados nos *habitus* dos indivíduos: as “percepções e apreciações” inscritas em seus corpos e almas. Visto que Marx está preocupado unicamente com a dinâmica de apenas um dos campos, ele se concentra mais na lógica interna desse campo e menos nos efeitos dos outros campos sobre os indivíduos (trabalhadores e capitalistas) partícipes dos demais campos. Por essa razão, Marx não necessita de um conceito tão traiçoeiro como o *habitus*, porque a lógica das relações econômicas domina a práxis humana em sua globalidade.

A dominação econômica e cultural

Os estranhos paralelos continuam. Baseando-se no modelo de *O capital* de Marx para as esferas cultural e política, Bourdieu desenvolve outra seção de *A ideologia alemã* — a famosa e muito debatida passagem das ideias dominantes como sendo as ideias da classe dominante¹³:

As ideias da classe dominante são em todas as épocas as ideias dominantes, quer dizer, a classe que é a força material dominante de uma sociedade é ao mesmo tempo sua força intelectual dominante. A classe que tem os meios de produção material à sua disposição disporá também dos meios de produção intelectual. Por isso, geralmente, *as ideias daqueles que não possuem os elementos de produção intelectual estão sujeitos às ideias dessa classe*¹⁴.

Aqui, Marx e Engels sugerem que as classes dominadas, em vez de criarem suas próprias “ideias” (“consciência”), estão *sujeitas* às ideias da classe dominante. O ponto nodal aqui está no significado da expressão “sujeitas a” — o caso é saber se isso contradiz ou talvez impeça Marx de descrever em outra ocasião o desenvolvimento da consciência de classe por meio das lutas de classe. Muito embora eu não possa apontar em Bourdieu referências a essa passagem, ele frequentemente se referia à cultura da classe dominada como uma cultura dominada. Além disso, aqui está a origem da crítica feita por Bourdieu aos intelectuais marxistas, cujas condições de existência os levava a deplorar as condições de existência da classe trabalhadora, visto que esta se encontra adaptada àquelas condições, fazendo da necessidade sua maior virtude. Conforme Bourdieu, os intelectuais marxistas projetam falsamente seus próprios *habitus* sobre a classe trabalhadora; com isso, iludem-se ao imaginar que os trabalhadores tenham disposições e aspirações revolucionárias.

Tomando a tese da ideologia dominante como ponto de partida, somos levados então a examinar a *produção* daquelas ideias dominantes da classe dominante — eis precisamente o propósito de Bourdieu. Em *A distinção*, ele faz uma diferenciação entre as várias camadas da classe dominante que possui certa estrutura vertebral [*chiliastic*], dividindo-a entre aqueles que são ricos em capital econômico e aqueles que são ricos em capital cultural: em outras palavras, eis aqui a distinção entre a acumulação econômica e a produção da ideologia. No parágrafo seguinte, a citação de Marx e de Engels refere-se justamente ao mesmo aspecto:

A divisão do trabalho [...] manifesta-se também no seio da classe dominante como divisão entre o trabalho intelectual e o trabalho manual, de uma forma tal que, no interior dessa mesma classe, parte dela aparece como os pensadores da classe (seus ideólogos conceituais que fazem das ilusões que essa classe tem de si mesma sua principal fonte de ganho), enquanto a atitude dos demais perante tais ideias e ilusões é passiva e receptiva, visto serem eles os membros mais ativos dessa classe e possuírem certamente menos tempo disponível para produzir ideias e ilusões acerca de si. Dentro dessa classe, tal clivagem pode até gerar oposição e hostilidade entre as duas metades [...]¹⁵.

Marx e Engels estão descrevendo exatamente aquilo que Bourdieu analisou como sendo a luta entre a *fração dominante* da classe dominante (a burguesia) e a *fração dominada* da classe dominante (os intelectuais).

Se Marx e Engels nunca pesquisaram detidamente como é que os “ideólogos conceituais criam as ilusões de uma classe sobre si mesma”, é esse o ângulo do projeto ao qual Bourdieu se dedicou: as formas pelas quais a cultura é produzida e a forma pela qual sua transmissão e seu consumo mascaram a dominação da classe dominante. Aqui, então, nós completamos todo o circuito, voltando ao uso que Bourdieu fez de *O capital* como decalque ou modelo para seu estudo da história dos campos de produção artística e cultural — a literatura, a fotografia, o jornalismo, a pintura e daí por diante. Mas aqui encontraremos o seguinte paradoxo: o poder simbólico de um produto cultural reside justamente na autonomia usufruída por seus campos de produção — autonomia necessária para que a distinção conferida por seu consumo seja vista como algo naturalizado e desconectado das precondições econômicas e dos fundamentos de classe social. Bourdieu era um obstinado defensor dessa autonomia contra sua distorção pela regulação estatal e sobretudo pelas forças do mercado — uma autonomia que, por sua vez, legitima a desigualdade tanto no consumo como na produção; uma autonomia que endossa a mentira segundo a qual a produção de ciência e de cultura independe de condições de existência; uma autonomia que engendra a falsa ideia de uma fruição estética pura e, portanto, mistifica a dominação.

Então, como pôde Bourdieu defender, como projeto político, a mesmíssima autonomia que sustenta a dominação que ele abominava? Aqui, Bourdieu justifica a proteção da autonomia dos campos baseando-se em uma crença utópica na universalização do acesso às condições da universalidade, reverenciada em oposição à valorização da arte popular, tida por ele como arte falsa. Decerto, a cultura popular é com frequência o cavalo de troia das forças do mercado que subvertem a lógica do campo cultural. Como veremos ainda, por várias

vezes Bourdieu defendeu a autonomia desses campos como condição para a realização cultural dos valores humanos universais. Contudo, ao mesmo tempo, essa autonomia reproduz e mistifica a dominação simbólica que ele próprio denunciou.

Para onde foi a exploração?

Até aqui, tenho-me concentrado na forma pela qual Bourdieu desenvolveu as ideias de Marx. Contudo, em um aspecto fundamental, Bourdieu também se desviou do marxismo na apropriação que fez do modelo dos campos baseado em *O capital*, em especial pela supressão da categoria de exploração — que é tão central à análise marxista do capitalismo. Central também é a relação recíproca entre a exploração (relações de propriedade, de produção, de distribuição) e a própria produção (o processo de trabalho, a divisão do trabalho, as relações produtivas). A análise feita por Bourdieu dos campos sociais tende a colapsar essas duas relações, reduzindo a divisão do trabalho à simples posse de um capital e, com isso, eclipsando a ideia da exploração que, pelo menos no esquema marxiano, conduzia às lutas de classe.

Nós podemos verificar isso mais claramente na notável descrição que Bourdieu fez do sistema econômico em *As estruturas sociais da economia*¹⁶: sua análise das estruturas de produção e consumo no mercado imobiliário. Aqui, o campo de produção é apresentado como a luta competitiva entre mercados nacionais e mercados regionais, entre a construção de mansões e a construção de indústrias, apelando a um mercado socialmente estratificado. A maior parte do livro é dedicada à descrição do modo como o Estado estrutura tanto a produção como o consumo e, assim, cria campos homólogos que se encaixam com relativa perfeição. Para Bourdieu, o capital (tanto o econômico como o simbólico) determina a posição do agente no campo: o capital é possuído e acumulado pelos agentes durante suas lutas competitivas. Contudo, Bourdieu não revela a relação desse processo com nenhum conceito que evidencie a exploração. O capital é sim uma relação, porém, nesse caso, é mais uma relação entre capitalistas do que uma relação entre capitalistas e trabalhadores.

Claramente, a análise que Bourdieu faz da economia é destinada a realçar sua dimensão cultural. Ora, que melhor objeto há para fazer isso senão as casas, que são simultaneamente um objeto material e um objeto cultural? Alguém poderia mesmo inserir novamente conceitos de exploração nos bastidores da

produção imobiliária ao considerar os detalhes do processo de trabalho; e, com efeito, há indícios disso em *As estruturas sociais da economia*. Mais interessante, porém, é o papel da exploração nos campos cultural e intelectual. Ao escrever sobre a segunda dimensão dos campos culturais, Bourdieu concentra-se nos desafios da vanguarda artística; ele não vê o relacionamento entre os dominantes e os dominados em termos de exploração simbólica, mas em termos de uma luta para dominar o campo e definir seus termos.

Como então poderíamos incorporar a dualidade marxiana às relações interiores aos campos culturais — com o reconhecimento tanto da dominação como da exploração? Aqui, eu preciso retornar à questão do campo sociológico, do qual falávamos acima. Isso é importante porque, como disse antes, malgrado toda a sua preocupação com a reflexividade, Bourdieu nunca prestou muita atenção ao seu próprio campo: o campo sociológico. Seu *Homo academicus*¹⁷ compara disciplinas dentro do campo acadêmico francês, indo desde aqueles campos mais heterônomos, da advocacia e da engenharia, intimamente conectados a outros campos para além do universo acadêmico, até os campos das artes e das ciências. Dentro destas, ele apresenta um *ranking* de prestígio das disciplinas, que ele sugeriu ser homólogo ao prestígio e à reputação das credenciais educacionais — elas próprias ligadas às origens de classe dos estudantes e professores. Mesmo dentro das humanidades e das ciências sociais, há algumas disciplinas que são mais autônomas que outras. Esse é o caso da sociologia: como disciplina pária e dotada de posições políticas antagônicas, ela é menos propensa a ser cortejada pelas classes dominantes.

Se *Homo academicus* oferece um quadro inicial para a observação do campo sociológico, a análise que Bourdieu fez do campo científico oferece-nos um segundo quadro¹⁸. Aqui, ele advoga que a ciência avança por meio da competição pelo lucro simbólico dentro do campo. Em certo trecho das *Meditações pascalianas*¹⁹, Bourdieu compara a competição no campo científico com os combates de guerrilha. Porém, quando essa competição se intensifica, ocorre a concentração do capital específico nas mãos de um número cada vez menor de indivíduos dominantes. Contanto que o campo seja relativamente autônomo, nenhum problema há nisso. Existem sempre renovação e inovação na academia, porque os pretendentes ao trono — a juventude e os sucessores — certamente desafiarão os titulares do posto. Seja em *Homo academicus*, seja na análise do campo científico, a problemática da exploração aparece em Bourdieu, no pior dos casos, como um fenômeno periférico.

O campo sociológico

Consideremos agora o campo da sociologia estadunidense. Como então poderíamos introduzir a distinção marxista entre a *divisão do trabalho* — ou a produção de diferentes modalidades de conhecimento — e as “*relações de produção*” — ou a distribuição do capital acadêmico sobre a qual elas se desenvolvem? Nós podemos começar aqui com a distinção feita por Bourdieu entre os polos autônomo e heterônimo do campo. Quer dizer: nós precisamos diferenciar a sociologia que é produzida para nossos colegas sociólogos, de um lado, da sociologia produzida para o consumo fora da academia, de outro — nossas audiências acadêmica e extra-acadêmica, respectivamente. Bourdieu era muitíssimo desconfiado desta última, por temer sua influência corruptora sobre a autonomia do conhecimento. Não obstante, ele reconhecia que, se a sociologia não possuísse nenhuma audiência mais ampla, nós bem que poderíamos arrumar nossas malas e partir. Ele mesmo jamais perdeu oportunidade de se comunicar com audiências mais amplas.

Isso nos leva à segunda dimensão da divisão do trabalho. Bourdieu era um crítico severo e mordaz dos sociólogos que ele considerava servos do poder e dos especialistas que viviam a serviço das elites e que produziam aquilo que eu costumo chamar de *sociologia para políticas públicas*. Bourdieu, contudo, era favorável e simpático àqueles que se dirigiam aos públicos mais amplos para tratar de temas de fundamental importância para a sociedade, aquilo que eu costumo chamar de *sociologia pública*. Trata-se aqui de uma diferença antiga — central para Weber e para os filósofos de Frankfurt* — entre, de um lado, o *conhecimento instrumental*, que toma como dados os fins e os meios, preocupando-se simplesmente com os meios mais eficazes para atin-

* Escola de Frankfurt: movimento filosófico fundado em 1923 e vinculado à Universidade de Frankfurt. Seu primeiro expoente foi Max Horkheimer (1895-1973), cuja Teoria Crítica possuía inspiração marxista e freudiana. Para essa escola, o marxismo, como qualquer outra teoria, deveria se submeter à crítica. Seus membros admitiam que a revolução proletária que haveria de libertar a humanidade não era inevitável como o postulavam os marxistas e que o próprio pensamento teórico não era completamente independente das forças sociais. A função da teoria crítica seria analisar e revelar as origens dessas teorias, sem aceitá-las de imediato, como o faziam os empiristas e os positivistas, pois isso implicaria se submeter às condições opressoras das quais o pensamento instrumental é a expressão e a ferramenta. Em 1934 os nazistas fecharam o instituto que abrigava esse movimento filosófico, por suas tendências esquerdistas e pela origem judaica da maioria dos membros, muitos dos quais se exilaram. O instituto foi reaberto em Nova Iorque e só retornou a Frankfurt no início dos anos 1950. Dentre os filósofos de Frankfurt, destacam-se Theodor Adorno (1903-1969), Walter Benjamin (1892-1940), Herbert Marcuse (1898-1979) e Jürgen Habermas (1929). (N. do T.)

gir os fins, e, do outro lado, o *conhecimento reflexivo*, que se interroga sobre aqueles mesmos fins e meios de uma maneira mais discursiva — o que Weber chamou de discussão valorativa. O conhecimento reflexivo coloca na berlinda os fundamentos do conhecimento instrumental: e a sociologia pública faz emergir questões que a sociologia para políticas públicas costuma ignorar ou rejeitar. A distinção reflexivo-instrumental aplica-se não apenas à audiência extra-acadêmica, mas também ao hermeticamente fechado mundo acadêmico. Aqui, nós distinguimos, de um lado, a resolução de quebra-cabeças teóricos no interior de programas de pesquisas divergentes que tomam como dados os pressupostos morais, teóricos e técnicos da *sociologia profissional*, e, de outro lado, a *sociologia crítica*, que examina aqueles mesmos pressupostos morais, teóricos e técnicos, primordialmente, no interior da academia. Nesse quadrante, nós poderíamos encontrar a sociologia crítica de Gouldner, Wright Mills, Sorokin, Lind e outros, que foram decerto muito críticos dos pressupostos tácitos da sociologia profissional estadunidense. Na tabela a seguir, vemos a divisão do trabalho sociológico²⁰.

Tabela 1: A divisão do trabalho sociológico

	Audiência acadêmica	Audiência extra-acadêmica
Conhecimento instrumental	Profissional	Para políticas públicas
Conhecimento reflexivo	Crítico	Público

O primeiro movimento do argumento marxiano contra Bourdieu consiste em distinguir e separar a divisão do trabalho sociológico (como parte do campo acadêmico) da distribuição do capital específico desse campo, nesse caso, o capital científico-acadêmico. Aquilo que está em disputa no jogo acadêmico é o reconhecimento conferido pelos pares concorrentes e, nesse aspecto, o capital acadêmico depende a) da posição do departamento onde se está empregado atualmente e b) da posição do departamento onde se fora treinado antes. É claro que cada agente possui seu próprio capital acadêmico individual, baseado em publicações, em distinções, em prêmios; mas tudo isso está intimamente relacionado à afiliação desse agente a determinado departamento. Além disso, estudos anteriores indicam que aqueles agentes especializados em conhecimento instrumental (profissional e para políticas públicas) geralmente foram treinados em departamentos de primeira classe [elite], enquanto aqueles agentes cujo foco se volta mais para o conhecimento reflexivo (crítico e público) tendem a lecionar em departamentos de segunda classe [non-elite]. Exis-

tem, contudo, algumas intersecções interessantes: com membros de departamentos de primeira classe apoiando e participando ativamente da sociologia pública; e com membros de departamentos de segunda classe advogando e praticando ativamente a sociologia profissional. Esses dois lados desempenham papéis-chave nas lutas do campo. Na tabela a seguir, vemos a distribuição do capital acadêmico.

Tabela 2: A distribuição do capital acadêmico

	Destino: departamentos de primeira classe	Destino: departamentos de segunda classe
Origem: departamentos de primeira classe	Situacionistas	Desclassificados
Origem: departamentos de segunda classe	Aspirantes	Explorados

O segundo movimento do argumento marxiano contra Bourdieu é reconhecer e denunciar a distribuição desigual do capital acadêmico como sendo a base para futuras relações de exploração. Quer dizer: as prerrogativas para fazer pesquisa em departamentos de primeira classe ou para obter remuneração igualmente alta dependem de uma carga extra de trabalho intelectual com baixos salários naqueles departamentos de segunda classe, incluindo, é claro, o emprego mal remunerado de trabalhadores temporários e estudantes de graduação empregados como professores, inclusive em departamentos de primeira classe. Essa desigualdade entre o trabalho realizado e o pagamento recebido é justificada com base em uma meritocracia dos talentos: os melhores sociólogos estariam alocados nos melhores departamentos e os melhores estudantes seriam contratados como estagiários. Mas tudo isso mascara as relações de exploração no interior do campo, assim como as vantagens diferenciais oferecidas pelo departamento no qual se fora treinado antes. A desvalorização das sociologias crítica e pública — quer dizer, as sociologias associadas aos departamentos periféricos —, como se fossem sociologias inferiores, esconde as relações de exploração entre os departamentos de primeira linha e os departamentos de segunda linha, bem como a exploração no interior dos próprios departamentos centrais.

O terceiro movimento contra Bourdieu consiste em questionar sua noção de campo científico que ele circunscreve apenas à sociologia profissional. Sua análise reduz as lutas no interior do campo à competição entre os pesquisado-

res estabelecidos e às sucessivas batalhas entre estes e a nova geração. Bourdieu não vê que, para além do *campo científico* da sociologia profissional, há o *campo disciplinar* que inclui não apenas as sociologias profissional e para políticas públicas, mas também as sociologias crítica e pública, dessa forma, incluindo tanto os departamentos de primeira classe como os departamentos de segunda classe. O que está em jogo aqui é a própria definição de campo — o científico *versus* o disciplinar. Bourdieu limita o campo àqueles departamentos líderes onde a pesquisa científica está concentrada, dirigindo terríveis ataques aos colegas que vendem sua perícia técnica ao Estado e ao capital privado. Ele sequer cogita sobre o trabalho das sociologias pública e crítica, conduzido pelos departamentos periféricos. Dada sua postura condenatória às sociologias que são públicas, orgânicas, ativistas, ele é muito crítico em relação aos departamentos onde estas são praticadas — justamente os departamentos periféricos.

Das lutas por classificação às lutas de classe

O quarto movimento contra Bourdieu vem da expansão do escopo das lutas: das lutas sucessórias às lutas entre dominantes e dominados pela valorização de diferentes categorias de sociologia. Nos recentes debates acerca da sociologia pública, pudemos verificar o choque entre as estratégias de conservação e as estratégias de subversão²¹. Os grupos dominantes — os sociólogos treinados em departamentos de elite e lecionando em departamentos de elite — têm resistido a participar dos combates, contando com a continuidade de sua dominação simbólica: dominação que continua não sendo assumida como tal. Eles formariam a aristocracia do talento e do mérito, produziriam a melhor sociologia científica disponível e, por isso, garantiriam legitimidade à disciplina. Sim! Eles são consagrados em rituais de afirmação — índices de citação, ofertas de emprego... Para eles, ingressar em uma luta por classificação acabaria conferindo demasiada importância a formas “ilegítimas” de conhecimento sociológico. Porém, uns poucos sociólogos líderes têm rompido essas fileiras, entrando em uma luta por classificação e defendendo as sociologias profissional e para políticas públicas contra a invasão deletéria das sociologias pública e crítica.

Eles vêm adotando várias estratégias hegemônicas, pelas quais apresentam os interesses dominantes como se fossem os interesses universais. Argumentam que a sociologia não é ainda uma ciência madura e, por isso, vir a público com seus resultados incipientes prejudicaria a legitimidade do campo inteiro, afe-

tando negativamente todos eles. Num esforço para manter o controle da disciplina, a sociologia profissional alega que já faz sociologia pública há décadas, que já é por si mesma crítica e, sendo assim, não existiria necessidade alguma da divisão do trabalho. Outra estratégia deles consiste em argumentar que a valorização da sociologia pública levaria a polarização política para dentro da academia, deslegitimando, com isso, a já insegura profissão de sociólogo e pondo em xeque suas pretensões científicas. Estas são as estratégias (no sentido que Bourdieu confere ao conceito) que eles mobilizam, embora nunca o façam expressamente ou cinicamente, pois tampouco eles as reconhecem como as estratégias que são, mas apenas como o senso comum brotado das disposições profundamente inculcadas no *habitus* profissional. Existem, todavia, estratégias ofensivas e bastante conscientes de si, cujo objetivo é deslegitimar a sociologia pública — patologizando-a ou partidarizando-a. Dizem que a sociologia pública não é uma ciência genuína, mas um projeto político de marxistas frustrados e excluídos. Para comprovarem o “fato”, eles apresentam sociologias de má qualidade e, por meio disso, tentam reduzir toda a sociologia pública e crítica a essas formas patológicas e desvirtuadas. No caso extremo, os sociólogos públicos tornam-se, para eles, os dissidentes traçoeiros, os bárbaros batendo às portas do castelo: um perigo para a sociologia e para a humanidade! Há decerto aqueles que escorraçariam prazerosamente as sociologias pública e crítica do universo disciplinar. As tropas de choque da sociologia profissional encontram-se geralmente em mobilidade descendente; e, embora tenham sido treinadas nos principais e melhores departamentos, acham-se elas com frequência entre os leigos.

Por outro lado, há estratégias de subversão que revelam a dominação simbólica naquilo que ela esconde: a exploração. A luta pela sociologia pública é a luta por um capital simbólico alternativo, o qual nós poderíamos denominar *capital cívico* — o reconhecimento conferido pelos públicos, quer sejam eles estudantes que reconhecem professores, jornais que reconhecem colunistas, leitores leigos que reconhecem trabalhos de sociologia, movimentos operários que reconhecem a análise das estratégias corporativas etc. A afirmação do capital científico-acadêmico em nome apenas da sociologia profissional é a tentativa de deslegitimar a sociologia pública como uma sociologia inferior. Então, para ser eficiente, nossa estratégia de subversão deve apresentar seu próprio projeto contra-hegemônico. Assim, os sociólogos públicos têm recorrido àquela imaginação pública que inspirou nosso campo durante sua gênese e que ainda inspira sua organização e seu ressurgimento em outros países. Eles têm recorrido também àquele ímpeto moral que motivou muitos sociólogos a

ingressar nesse campo. Outros ainda têm buscado desenvolver concepções alternativas de ciência — uma ciência mais reflexiva e mais colaborativa com os diversos públicos, tomando emprestados alguns desenvolvimentos das ciências naturais. Em cada caso citado, as tentativas visam estabelecer a autenticidade e a legitimidade da sociologia pública como sendo boa sociologia. Mas, com respeito a isso, tal batalha é uma revolução autolimitada, uma vez que os sociólogos públicos também têm interesse na viabilidade e na legitimidade da sociologia como disciplina.

Os sociólogos críticos, com frequência, têm adotado uma postura mais agressiva, afirmando que a sociologia profissional impõe severos constrangimentos à sociologia pública; que a sociologia profissional sofre de chauvinismo disciplinar; que ela é viciada em coisas triviais, tornando-se um obstáculo às necessárias abordagens interdisciplinares e transdisciplinares; que ela tem prejudicado sistematicamente as perspectivas minoritárias e tem sido corrompida pela sociologia para políticas públicas e suas conexões com o poder estatal. Em resposta à acusação segundo a qual a sociologia pública é simples política, os sociólogos críticos invertem o argumento e sugerem que a sociologia profissional também tem seu próprio projeto político. Com efeito, os críticos mais radicais, como aqueles obstinados defensores da ciência pura, propõem que nossa disciplina seja dividida, caso a sociologia profissional não possa ser transformada.

Neste breve esquema das lutas pela sociologia pública, baseando-me nas evidências que venho coletando em debates nos últimos seis anos, as estratégias individuais podem ser explicadas com base no montante de capital acadêmico acumulado e nas trajetórias no interior do campo que influenciam juntos a posição dos agentes na divisão do trabalho e a disposição deles visando a outras posições na divisão do trabalho. Nós então presenciemos lutas por classificação com respeito às fronteiras dos campos, com respeito aos capitais que podem ser invocados dentro deles. São lutas por classificação e ao mesmo tempo lutas de classe entre um grupo dominante, beneficiário da exploração simbólica, defendendo o atual estado de coisas, e um grupo explorado e insurgente que afirma seu próprio projeto contra-hegemônico em torno das sociologias pública e crítica. Eis a forma como eu imagino que Marx teria rebatido a apropriação que Bourdieu fez de *O capital*.

Conclusão: os paradoxos de Pierre Bourdieu

Como Bourdieu poderia responder a essa descrição das lutas na sociologia estadunidense? Ele poderia concordar com a minha análise, porém, aquele Bourdieu que era firmemente comprometido com a autonomia do campo científico ficaria horrorizado com o estado de coisas descrito aqui! Ele ficaria bestificado com a intervenção dos sociólogos críticos e públicos, possuidores de um limitado capital científico-acadêmico, tentando valorizar seu capital simbólico alternativo: o capital cívico. Sua concepção de sociologia estava confinada ao *campo científico*, mas não ao *campo disciplinar* no interior do qual ela se encontra. Por isso, Bourdieu sonhava com a sociologia como um campo autônomo — assim como é a matemática — no qual os produtores teriam como únicos consumidores os seus concorrentes: “A autonomia é conquistada graças à construção de uma espécie de ‘torre de marfim’ na qual as pessoas avaliam, criticam e até mesmo lutam, porém, usando apenas as armas adequadas e permitidas: os instrumentos propriamente científicos, os métodos e as técnicas”²².

Mas eis aqui o primeiro paradoxo: poucos anos depois disso, Bourdieu escreveu:

Eu corro o risco de chocar aqueles que, optando pelo cômodo virtuosismo do confinamento em suas torres de marfim, veem a intervenção externa à esfera acadêmica como uma perigosa deficiência daquela famosa “neutralidade axiológica” que é identificada erroneamente com a objetividade científica [...]. Mas estou convencido de que nós precisamos a todo custo levar as conquistas da ciência e da academia para dentro do debate público, do qual elas estão tragicamente ausentes e afastadas²³.

Como seria possível conciliar duas posições aparentemente tão antagônicas? Teria o contexto mudado tanto nos poucos anos que separam esses dois livros? Ou seria isso a reação de Bourdieu contra duas situações bastante diferentes: de um lado, a defesa de uma ciência autônoma contra sua vulgarização por diletantes e amadores — *os doxósofos* — e, por outro lado, seu agressivo contra-ataque público às mitologias do neoliberalismo? Percebe-se que o intervencionismo de Bourdieu é pensado precisamente visando defender a autonomia da prática científica contra as ameaças do mercado, do Estado e da mídia — intervencionismo esse que o colocou em aliança com outros grupos sociais que rechaçavam essas mesmas ameaças. Bourdieu certamente quis

o bônus sem ter o ônus; ele quis uma *autonomização intervencionista*. Com efeito, ele escreveu:

Essa descrição da gênese da figura do intelectual mostra-nos que a síntese paradoxal desses opostos — o recolhimento e o engajamento —, que é tão típica dos intelectuais, não foi inventada de uma só vez nem instituída de uma vez por todas. Tal síntese é instável e incerta. Ela permite aos detentores do capital cultural “regredir” a esta ou àquela posição como algo garantido pelo pêndulo histórico, quer dizer, “regredir” ao papel de puros escritores, artistas, acadêmicos; ou “regredir” à função de simples agentes políticos, polemistas, jornalistas etc. Tal síntese também implica que o equilíbrio entre as duas atitudes possíveis com relação à política poderá ser explicado pelo fato de a demanda por autonomia — demanda erguida graças à própria existência do campo cultural — precisar considerar a existência de poderes temporais que variam de um país para outro e de acordo com o momento histórico²⁴.

Mas não devemos esquecer que Bourdieu escrevia tudo isso a partir da França; e precisamos evitar sermos anacrônicos e transportar sua perspectiva para o contexto estadunidense. Em primeiro lugar, ele próprio estava situado nos píncaros do mundo acadêmico — tão alto quanto pôde alcançar — e, portanto, era de esperar que ele adotasse alguma postura elitista, isto é, que, com a acumulação de considerável capital acadêmico, viesse junto a obrigação de participar da política. Em segundo lugar, porém, a sociologia nunca chegou a ser tão profissionalizada na França como o é nos Estados Unidos. Por isso, a sociologia francesa sempre foi mais vulnerável à invasão, à corrupção e à apropriação. A defesa agressiva de Bourdieu da autonomia da sociologia foi seu ataque contra dois tipos de forasteiros: trabalhadores braçais inferiores e com pouco capital acadêmico e *doxósofos* da imprensa, assim como outros intelectuais públicos que pensam saber demais.

Entretanto, a autonomia não significa somente ter por finalidade a busca do conhecimento pelo conhecimento — embora ela também signifique isso. No caso específico da sociologia, a autonomia, caso fosse realmente almejada, garantiria o avanço da ciência e, conforme Bourdieu, necessariamente conduziria à desmistificação da dominação simbólica — se não dentro do campo sociológico, pelo menos no mundo social mais amplo. No final das contas, a restrição do campo sociológico àqueles que dispõem de tempo e recursos necessários à condução de pesquisas respeitáveis seria algo justificável devido ao impacto subversivo da sociologia no mundo lá fora. Mas então poderíamos nos perguntar, quem estaria prestando atenção nessa so-

ciologia da dominação? E com quem Bourdieu estaria dialogando afinal? Essa suposta audiência seria mesmo capaz de ouvi-lo? E se ela pudesse ouvi-lo, estaria apreciando e entendendo o que ele diz? No próximo encontro, discutiremos esse segundo paradoxo — o paradoxo da ausência de públicos para a sociologia — ao imaginarmos um segundo diálogo, dessa feita, entre Antonio Gramsci e Pierre Bourdieu.

Notas

- 1 Bourdieu, 1999a.
- 2 Idem, 1996.
- 3 Idem, 1988.
- 4 Marx e Engels, 1970b.
- 5 Bourdieu, 1977.
- 6 Idem, 1990c.
- 7 Idem, 2000.
- 8 Marx e Engels, 1970b, p. 147. Ed. brasileira, 2004, p. 38.
- 9 Bourdieu, 2000, p. 3. Ed. brasileira, 2001b, p. 11.
- 10 Idem, op. cit., p. 149. Ed. brasileira, op. cit., p. 43.
- 11 Idem, op. cit., p. 159. Ed. brasileira, op. cit., pp. 57-8.
- 12 Marx e Engels, 1970b, pp. 117-8. Ed. brasileira, 2004, p. 28.
- 13 Outro conceito marxiano que é menos desenvolvido em Bourdieu é o conceito de ideologia, quer dizer, a forma como a participação dos indivíduos no capitalismo mystifica a natureza desse sistema. Nesse caso, o protótipo conceitual é o “fetichismo da mercadoria” segundo Marx — tão brilhantemente elaborado por Lukács em *História e consciência de classe*. Bourdieu chega mais perto dessa noção de ideologia quando concebe a estrutura social como um jogo no qual o próprio ato de jogá-lo obscurece suas condições de existência. Tal como Marx, Bourdieu nunca conciliou essas duas formas do desconhecimento: a legitimação e a mistificação.
- 14 Marx e Engels, 1970b, p. 172. Ed. brasileira, 2004, p. 78. Grifo nosso
- 15 Idem, op. cit. p. 173. Ed. brasileira, op. cit., p. 79.
- 16 Bourdieu, 2005.
- 17 Idem, 1988.
- 18 Ver Bourdieu, 1975, pp. 19-47.
- 19 Bourdieu, 2000.
- 20 Bourdieu não faria tal distinção entre uma sociologia crítica e uma sociologia profissional, visto que ele considerava a ciência sujeita à competição profissional entre pares e, portanto, como algo necessariamente e simultaneamente crítico. Porém, seria difícil, se não impossível, jogar os jogos da ciência, resolver anomalias e contradições dentro de um programa de pesquisas e, ao mesmo tempo, questionar os fundamentos desse jogo, quer dizer, praticar a crítica. Por isso, nós precisamos de indivíduos especialistas em fazer a crítica da ciência — por mais irritante que possa ser sua presença!
- 21 Inúmeras publicações de sociologia têm levado adiante o debate. No mundo de língua inglesa, entre esses jornais incluem-se: *Current Sociology*, *Social Forces*, *Sociology*, *The British Jour-*

nal of Sociology, Critical Sociology, Social Problems, The American Sociologist. Também há hoje [2008] pelo menos seis livros com artigos reunidos sobre o tema.

22 Bourdieu, 1999b, p. 61. Ed. brasileira, 1997, p. 89.

23 Idem, 2003, pp. 12-3. Ed. brasileira, 1998, pp. 7-8.

24 Idem, 1989, p. 101.

CAPÍTULO II

TORNANDO A DOMINAÇÃO DURÁVEL: GRAMSCI ENCONTRA BOURDIEU

Outro efeito da ilusão escolástica consiste em descrever a resistência à dominação na linguagem da consciência — tal como o fazem tanto a tradição marxista como algumas teóricas do feminismo que, dando margem aos hábitos de pensamento e de linguagem, esperam que a libertação política provenha do efeito automático da “tomada de consciência” — como resultado da falta de uma teoria disposicional e situacional das práticas, ignorando a extraordinária inércia que resulta da inscrição das estruturas sociais nos corpos individuais. Embora tornar as coisas explícitas possa ajudar, apenas um detalhado processo de *desdomesticação*, de *descondicionamento*, envolvendo repetidos exercícios tal como o treinamento dos atletas, pode transformar duravelmente o *habitus**.

Pierre Bourdieu¹

Eis o motivo adicional para fundamentarmos o corporativismo do universal no corporativismo comprometido com a defesa de interesses comuns, consensuais e inequívocos. Dentre os maiores obstáculos a isso está (ou talvez tenha estado) o mito do “intelectual orgânico” — tão caro a Gramsci. Ao reduzir os intelec-

* A última frase é omitida na tradução brasileira. (N. do T.)